

Francis H. Cook :

## Hua-yen Buddhism

### The Jewel Net of Indra

原 尻 恵 真

西洋諸国における中国佛教の研究は、すでに十九世紀の前半期から行なわれていて、種々の重要な文献が、漢文から西欧諸国語に翻訳されている。しかし、中国佛教のある特定の宗派の教学内容について、これに立ち入って論及するようなことは、従来西洋ではあまりなされていなかった。それは、西洋における佛教研究の方法が、わが国のようないわゆる三国伝通の宗学の伝統を基盤にもたず、それ故に一宗一派の教学内容の体系的理解ということには眼目がおかれていなかったからであろう。

華嚴に関しては、鈴木大拙氏の英文の著作「Essays in Zen Buddhism, Third Series」(Luzac & Co., London, 1934)の中で、華嚴教学に関することが、いち早く西洋に紹介されている。西洋における華嚴研究は、おそらくこの著作によって端緒が開かれたと見てよいであろう。ごく最近では、C. C. Chang の「The Buddhist Teaching of Totality」(The Pennsylvania

State University Press, 1971) という著書があり、華嚴宗ないしその教学内容に論及している。しかし全体的に見て、西洋における華嚴教学の専門的研究はごくわずかである。このような情勢にあつて、Francis H. Cook 氏の「Hua-yen Buddhism」という著作がこのたび刊行されたことは、西洋におけるその学義の高さもさることながら、広く世界的に華嚴が紹介されるという意味でも高く評価されるべきであろう。

著者は本書の序の中で、「東洋の宗教家や中国文化の研究者によって、佛教哲学の最高水準の成果と認められてきた中国佛教のこの形態について西洋ではまだほとんど何も書かれていない。そこで華嚴教学を注意深く正確に描く試みについては、ほんの一箇の考察でもめざましいものとなる」(p. 2)とし、さらに「華嚴教学がどのようにして今の形態に形成されたかについてもっとたくさんを知ることがある」(同)と述べている。これによつても、西洋における華嚴研究の情勢をうかがうことができるであろう。したがつて本書は、華嚴教学における本質的な思想に言及し、これを紹介するという、いわば概説書的人格のものと言える。著者は特に賢首大師法蔵の教学体系によつて、その根幹である縁起説に論及する。それは、いわゆる事々無礙、重々無盡主伴具足の法界縁起説にほかならない。テキストには、華嚴教学の綱要書として最も著名な法蔵の『華嚴一乗教義分齊章(華嚴五教章)』(大正45・No. 1866)が用いられる。その中でも特に「第十義理分齊」の三性同異義(同・四九九a—五〇一c)、『十玄縁起無礙法門義』(同・五〇三a—五〇

七c)、六相圓融義(同・五〇七c—五〇九a)等の箇処に義論が集中している。

著者の経歴について詳しいことはわからないが、序文によると、著者はウィスコンシン大学大学院の佛教研究科に在学中、特にリチャード・ロビンソン教授、清田稔教授の助言と指導によって、華嚴に強く心を惹かれ、爾来、華嚴研究に専念されるようになったとのことである。また、フルブライト財団による研究派遣で、一九六六年から一九六八年にかけて在日の経験があり、その間京都大学の佛教学者との交流もあって、日本における華嚴研究の事情にも詳しい。現在はカリフォルニア州立大学で教鞭をとっておられる。

## 二

本書は次の八章から構成されている。

1. The Jewel Net of Indra (因陀羅網)
2. The Hua-yen School (華嚴宗)
3. The Indian Background of Hua-yen (華嚴教学の背景としてのインド佛教思想)
4. Identity (相即)
5. Intercausality (相互因果関係)
6. The Part and the Whole (総と別)
7. Vairocana (毘盧舍那佛)
8. Living in the Net of Indra (因陀羅網に住して)

巻末には、語彙と索引が附せられている。

以下この順序にしたがって、本書の内容を簡単に紹介してみたいと思う。

第一章では、華嚴のコスモロジー、すなわち法界縁起觀の概要が示される。華嚴教学においてしばしば重要な意味をもって用いられる因陀羅網の譬が紹介され、それによって象徴されるところの世界は、「一切の存在の無限に重複する相互関係からなる世界」(p. 2)とされる。著者はこの世界觀を、ユダヤ・キリスト教的伝統、あるいはギリシャ哲学的伝統の流れを汲む西洋の世界觀と比較していくつかの相違点をあげる。それによると、華嚴教学に描かれる世界は、非目的論的であり、絶対者の意志・計画によって創造されたものではなく、その世界自体が自己創造的、自己存続的、自己限定的であるようなものである。その世界における一切の存在はヒエラルヒーを形成せず、したがって何らかの存在、例えば神や人間が中心となるようなことはない。このような世界が、華嚴教学で説かれる「法界」であり、それは“cosmos”とも“universe”とも英訳されるであろうが、一般に想像されているような“universe”の意味ではなく、「相即」(identity)と「縁起」(interdependence)の華嚴的世界という意味におおてでなければならぬ、としている。「法界縁起」(interdependent arising of the universe, interdependent arising which is the universe)とは、世界における一切の存在が、相互に因となり果となり、能依(support)となり所依(supported)となり、相互に随縁しているようなあり方である(pp. 13-14 取意)。その中で「因」(cause)といふ

語の、華嚴教学における独自の意味が指摘される。すなわち、諸法の「縁起」(interdependency)があるとは「諸法相互の縁」(mutual conditionedness)と同様の意味で、「因」という語が用いられるとする。著者はバートランド・ラッセルの「あることが起る」のは、有効な諸条件(available conditions)がひとつも欠けていないときである、その意味で、存在するあらゆる諸条件の総計ということこそが、原因(cause)の唯一の適正な定義であろう」(p. 14)という言葉を用いて、華嚴教学における「因」という語が、まさにこのような意味で用いられていることを指摘するのである。

一切の事物は縁起というひとつの大きな組織体系に属しており、その中で個々の事物は、その所依たる他の一切の事物を排斥しないときにのみ真に存在し、十分に機能して、各々が縁起の全体系の中で重要な位置を占めるに到る。「縁起」(interdependence)が、このようにいわば事物相互間の「動態的關係」(the dynamic relationship)であるとするならば、「相即」(identity)は「事物間の静態的關係」(the static relationship among things)である(p. 15)。しかし、「縁起」も「相即」も実は無自性—空という存在の根本的あり方の二様の表現にはかならないということが明らかにされる。何故ならば、法界縁起という総体的存在論(totalism)は、空の教義の上に成り立っているからである。著者はこのtotalismが次のような二つの意味をもつことを明らかにする。

(一)、個がその中に他との諸關係の一切を包含していること。す

なわち「一即一切 (one contains the all)」、一切即一 (the all contains the one) の關係——相即 (identity)。

(二)、一切の事物が縁起という体系の中で相依相待的に存在していること——縁起 (interdependence)。

第二章は、『華嚴經』の伝訳以来、初唐における華嚴宗の成立にいたるまでの歴史的事情を概観する。すなわち、『華嚴經』成立の諸問題の考察に始まって、中国における『六十華嚴』の訳出、『十地経論』の訳出、ある経・論の伝訳とともに、中国においてそれらを研究・解釈する学問的宗派が成立したこと、華嚴宗の成立とその人脈、地論宗や摂論宗の華嚴教学への影響等々に言及している。また、華嚴教学形成の土壌として、老莊思想がとりあげられる。著者は、『莊子』ならびに郭象の『莊子注』を引用して、そこに説かれるいわゆる万物斉同の思想と、華嚴教学のコスモロジーとの類似を論じ、インドにおいて成立した佛教が、華嚴宗や禪宗のように特に中国的な佛教の形態として変貌をとげたのは、かかる中国固有の思想に負うところが大きかったとしている。

第三章は、華嚴教学の形成にあずかったインド佛教の思想をとりあげて論じる。華嚴教学における融会の立場が、自己の教義体系内に摂取した実に多様なインド佛教の教義の中で、特に重要で基盤的なものとして、空の教義と如来藏思想とに言及する。ここでの論点は次のように要約されうであろう。

(一)、空はもともと「我」の否定、すなわち実体概念の否定のための教義であり、存在の自然的状態に対して何らかの否定的、

態度をうち出していたが、中国では特に空における縁起―無自性の面が強調された。すなわちインド佛教の空思想が、中国佛教においては、事物の相即的な存在様式を説く独特の縁起観のための基盤となった。

(四)、空の教義が認識論的・存在論的な要素を含んでいるのに対して、如来藏思想は救済論的・実践的色彩が濃い。

(五)、中国的な縁起観は、空と如来藏という一見異質な二つの思想から形成された。

以上であるが、(四)に関しては、『大乘起信論』の思想的影響が特筆すべき役割を果たしたとされる。

ただ、この章では少々疑問の残るところがあった。すなわち、華嚴教学における融會主義・統合主義 (syncretism) に言及する箇所では、「華嚴教学が佛教の教義のすべてを摂取している点に関してそれは同教一乘 (one vehicle with common teachings) であり、かかる種々の教義的要素を自己の特別の教義の中に再統合した点に関してそれは別教一乘 (one vehicle with distinct teachings) である」(p. 36) と述べられているが、果たしてこれは華嚴教学に説かれる同別二教の意味の正当な理解といえるであろうか。確かに、法蔵の華嚴教学が種々の教義を融會していることは事実であっても、それがただちに同教一乘の意味であるとは言えないであろう。同別二教の問題は、華嚴宗の独自の教判論の領域において論じられるべきものである。したがって、華嚴宗の同別二教判、さらに中国佛教において固有な教相判釈の性格等について少しく関説していただけたら、か

る疑問は起こりえなかったのではないかと愚考する次第である。続く第四、五、六の三つの章では、華嚴教学の根幹をなす縁起説が詳しく解説せられる。これらの各章では、『五教章』の「第十義理分齊」(大正45・四九九―五〇九)に説かれる教学内容に言及がなされる。

第四章は、「相即」の問題についてであるが、説明の順序としてまず理事無礙・事々無礙に関しての手短かな言及がなされる。理事無礙について著者は、理 (the absolute) と事 (the phenomenal)、真と妄との関係が説かれる『五教章』「第十義理分齊」の中の三性同異義 (同・四九九a―五〇一c) の記述に従いながら、円成実・依他・遍計の三性が、それぞれ真・俗 (truth and falsity)、あるいは空・有 (emptiness and existence) の二義を有することを解説している。そして法蔵のこのような三性説の取り扱い方、とりわけ真如の扱い方が、オーソドックスな佛教の立場とは異なるものとする。その背景として『大乘起信論』における独自の真如の説の強い影響が指摘される。

次に事々無礙については、「義理分齊」の十玄縁起無礙法門義 (同・五〇三a―五〇七c) における同體・異體 (identical essence・different essence) に関説し、特に同體によって事法の相即を説明する。

著者は、「事々無礙」「理事無礙」を “identity of things” “identity of phenomenal and absolute” と訳すると同時に、事法の「相即」を “identity” と訳している (p. 65) が、この

ように「無礙」と「相即」とに同じく、*identity* という訳語を当てることは、読む者にとって多少混乱を招く恐れがあるのではないだろうか。巻末の語彙を見ると、*identity* は「同」となっていて、*mutual identity* が「相即」となっている。この語彙も少し不適切なような気がする。

第五章では、前章でふれた同體・異體の問題をうけて、特に異體における相入(*interpenetration*)の義を解説し、ついで相即・相入、同體・異體の縁起相由の関係を総じて論じる。『五教章』では同體と異體にそれぞれ相即・相入の二門が説かれる(大正45・五〇三以下)のであるが、著者は、「私は相即を同體の点から、相入を異體の点から取り扱った」(す)と明記している。これによって教学内容のより明確な理解が期せられることは、異論のないところであろう。なお、諸法は「それらの静的な相(*static nature*)において相即(*identical*)、動的な相(*dynamic nature*)において相入(*interpenetration*)と言われる」(pp. 72-73)とされる。第一章で述べられた事物相互間の動態的關係としての「縁起」(*interdependence*)とは、実はこの「相入」(*interpenetration*)の關係を指していることが知られる。この章の題が *intercausality* とされているのは、それが *interpenetration* の今ひとつの表現であるからにほかならぬ。というのは、前に紹介したように、華嚴教學における「因」という語が独特の意味をもつからである。「因」(*cause*)は単に、一方向に固定的に作用するものではなく、果を生ずるための「有力」(*possessing power*)と「無力」(*not*

*possessing power*)との特性を有するとせられ、この有力・無力によって「因の力の交徹性」(*the mutuality of causal power*) (p. 75)が理論付けられると著者は述べている。同様に「縁」も「果」も、それぞれ *mutual* なものである。著者の用いる *intercausality* なる語は、縁起の諸法の一切が、相互に因となり果となり、相互に随縁する無礙圓融の状況を指して言われたものにはかならない。

第六章では、「義理分齊」の最後に位置する六相圓融義の段(大正45・五〇七。一五〇九a)の全文の英訳が試みられている。著者の訳文は、原文に即した忠実なものであり、各段落ごとに著者自身の解説が加えられる。その全文をここに紹介する余地はないので、特に気付いた点だけを次にあげることにする。

原文の「第二教興意者、此教為顯一乘圓教法界縁起無盡圓融自在相即無礙鎔融乃至因陀羅無窮理事等」の訳は“Second, the concepts which have given rise to this teaching [of the six characteristics]: this teaching attempts to show such things as the interdependent origination of the *charma-dhātu*, which is the perfect doctrine of the one vehicle [i. e., Hua-yen], the infinite interpenetration [of all things], the unimpeded identity [of all things], and all other matters including the infinite interrelationship of non-noun and phenomenon, [the interrelationship of phenomenon and phenomenon], and so on, shown in the symbol of the net of Indra.” (p. 77) である。この訳では、一乘圓教

法界縁起等々のことが、すべて因陀羅網の喩の中に示されていると解せられるが、原文は果たしてそのような意味であろうか。

第七章は、華嚴教学における佛身論の問題に言及する。すなわち毘盧舍那法身についての一考察である。毘盧舍那佛が遍一切処とも十身具足ともいわれる意味はいかなるものかという問題提起によって、汎神論やアニミズム等との比較を通じ、両者の本質的相異点をあげ、華嚴教学における佛身論の意義を探る。確かにその佛身論は、一種の「汎佛論」(pan-Buddhism)ともいわれるが、例えば一切の事象の根底に靈魂のような実体をみてとるごとき西洋の宗教観とは本質的に異なっているとされる。著者は一切の事象における真如の不変と隨縁、または空・有の關係を論じ、このような万象の存在様式を象徴するものとして、毘盧舍那法身が説かれるとする。

第八章では、佛教における学と実践の問題について、広い視

野からの考察が加えられている。大乘菩薩道とは何か、という問題提起に始まって、菩薩の自利利他円満の行、菩薩の階位と佛果等との關係、佛性と頓悟の問題、菩薩における發菩提心と誓願の意義、止觀行の意義等が論じられる。これらの議論を通して著者は、菩薩道の本質たる慈悲の精神が、空を觀する般若智から直接に導かれるものであることを明らかにしている。この空觀と菩薩の行との關係こそ、大乘佛教における学と実践との密接な關係を最もよく示すものであり、法界縁起の説も、單に理論的欲求を満足させるための哲学ではなく、菩薩道における體驗内容としてのみ、深い意義を有する。著者はこのことを特に強調しているのである。

(The Pennsylvania State University Press, University Park and London, 1977, xiv+146p., \$14.50)